Knobloch, Johann (1986): Sprache und Religion, Bd. 3. Heidelberg.

Knobloch, Johann (1991): Homerische Helden und christliche Heilige in der kaukasischen Nartenepik. Heidelberg.

Koppers, Wilhelm (1949): Der Urmensch und sein Weltbild. Wien.

Mannhardt, Wilhelm (1860): Die Götter der Deutschen und nordischen Völker. Berlin.

Popinceanu, I. (1964): Religion, Glaube und Aberglaube in der rumänischen Sprache. Nürnberg.

Schmidt, Wilhelm (1912—1955): Der Ursprung der Gottesidee, 12 Bde. Freiburg (Schweiz)/Münster i. W.

Schneeweis, Edmund (1935): Grundriss des Volksglaubens und Volksbrauchs der Serbokroaten. Cilli.

Wiens, G. L. (1935): Die frühchristlichen Gottesbezeichnungen im Germanisch-Altdeutschen. Berlin.

Johann Knobloch, Bonn (Deutschland)

282. Namen von Göttern im klassischen Altertum

1. Quellen, Termini
2. Forschungsgeschichte
3. Funktionen
4. Götternamen und Appellativa
5. Götternamen und Personennamen
6. Götternamen und Epiklesen
7. Das Nachleben der paganen Götternamen
8. Literatur (in Auswahl)

1. Quellen, Termini

1.1. Chronologie

Die Bezeugung der griechisch-römischen Götternamen erstreckt sich über die ganze Zeit, in der schriftliche Dokumente der Religion vorhanden sind, im Griechischen seit den spätbronzezeitlichen Inschriften des mykenischen Griechisch (Linear B-Schrift), in Rom seit dem Beginn des Schriftgebrauchs in archaischer Zeit; dichtere Bezeugungen und umfangreiche Kontexte beginnen mit dem Entstehen einer Literatur, den homerischen Epen im Griechischen des späten 8. Jahrhundert v. Chr. (ungeachtet des Zeitpunkts ihrer Verschriftlichung) und der altlateinischen Literatur des 3. Jahrhundert v. Chr. — Dabei stellt sich im Griechischen das noch immer offene Problem der religiösen Kontinuität zwischen der bronzezeitlichen und der geometrischen Religion durch die politische und soziale Umschichtung der sogenannten „Dunklen Jahrhunderte" („Dark Age") zwischen 1100 und 900 hindurch (Dark-Age-Frage Deger-Jalkotzy 1991, Kontinuitätsproblem Burkert 1977, 48—98, bes. 88—98). Im Bereich der Götternamen jedenfalls gilt, daß der größte Teil der später wichtigen Namen bereits auf den bronzezeitlichen Linear B-Tontäfelchen aus Knossos, Pylos, Theben und Chania belegt ist (Übersicht Burkert 1977, 82—88, ausführlicher Gérard-Rousseau 1968, durch Neufunde ergänzungsbedürftig), auch der lange Zeit umstrittene Name des Dionysos (Hallager 1992, 75—81). Veränderungen sind aber auszumachen: es finden sich im 1. Jahrtausend nicht mehr bezeugte Götternamen (etwa *Drimios Sohn des Zeus*); andere sind später in anderer Funktion belegt (der Gott *Paiawon* wird als *Paiân* zur Epiklese Apollons; der Göttername *Ipemedeja* ist als *Iphimedeia* Name von Heroinnen, Neumann 1985), weitere in ihrer Deutung umstritten (Palmer 1981).

1.2. Klassifikation

In der griechischen Religion des 1. Jahrtausends unterscheidet man sinnvoll zwischen den großen olympischen Gottheiten, die panhellenisch bezeugt und seit Homer literarisch ausgeformt sind, und den vielen kleineren, von denen manche rein lokal sind, viele als Personifikationen gelten können, und wo die Abgrenzung zu den Heroen nicht immer klar ist (exemplarisch Helena, Clader 1976). Die Olympier werden gerne in einem Zwölferkanon gruppiert, der allerdings nicht ganz fest ist (Long 1987); jedenfalls umfaßt die ganze Gruppe *Zeus, Hera, Athene, Poseidon, Demeter, Apollon* und *Artemis, Hermes, Ares, Dionysos, Aphrodite* und *Hephaistos,* gegebenenfalls auch *Persephone* und *Hestia* — nicht jedoch den Unterweltsgott *Hades/Pluton.* In Rom ist der Zwölferkanon literarisch seit den zwei virtuosen Hexametern des Ennius faßbar (*Iuno, Vesta, Minerva, Ceres, Diana, Venus, Mars,/Mercurius, Iovis, Neptunus, Vulcanus, Apollo*: ann. v. 62 f. Vahlen), findet kultisch in den Lectisternia seinen Ausdruck (Livius

22, 10, 9; Wissowa 1912: 422); älter ist hier allerdings eine einheimische Gruppierung, die durch die alten Einzelpriestertümer der 15 flamines repräsentiert wird, unterteilt in drei flamines maiores (für Iuppiter, Mars und Quirinus) und zwölf minores (Überblick Beard 1990, 20).

1.3. Terminologie

Neben dem als Individualname in Anruf und Deskription verwendeten Götternamen (*Zeus*) steht in der griechischen und römischen Religion die Bestimmung durch ein Attribut meist adjektivischer Form (*Zeus Agoraios*), Epithet oder Epiklese; entgegen früheren Versuchen, 'Epiklese' als kultisch von 'Epithet' als dichterisch abzugrenzen, soll hier durchwegs von Epiklese gesprochen werden, da die Grenzen zwischen kultischer und literarischer Verwendung kaum festzumachen sind. Außerdem kann in der kultischen Anrufung der Göttername durch einen Rangausdruck als Kulttitel begleitet werden *(Zeû ána,* „König Zeus"); in einigen Fällen wird ein solcher Titel auch allein als Kultname verwendet, und auch Epiklesen können allein als Kultname verwendet werden.

2. Forschungsgeschichte

2.1. Etymologische Forschung

Die griechisch-römischen Götternamen wurden in der Forschung fast ausschließlich im Hinblick auf ihre Etymologie untersucht, und dies zumeist in einer evolutionären Perspektive; die Etymologie diente zur Rekonstruktion der ursprünglichen (und damit eigentlichen) Natur der betreffenden Gottheit oder ihrer Herkunft. Dabei stand im Zentrum die Festlegung des IE Erbes und seine Abgrenzung vom (mediterranen) Substrat und dem (orientalischen, thrakischen u. dgl.) Import; diese Absicht bestimmt noch etwa für das Römische die Arbeit von Radke (1979/1965; in ihren Ergebnissen umstritten) oder für das Etruskische von Georgiev (1973; im Rahmen seiner Herkunftshypothese der Etrusker). Dabei ist unumstritten im Griechischen allein die (bereits im frühen 19. Jh. gesehene) IE Herkunft von *Zeus* und *Hestia,* entsprechend im Römischen von *Iupiter* und *Vesta*; in allen anderen Fällen konnte trotz teilweise intensiver Suche kein Konsens erzielt werden. Bezeichnend ist die Debatte um den Namen *Apollon,* die Heubeck (1987) zusammenfaßt und die trotz des aus sprachwissenschaftlicher wie aus religionsgeschichtlicher Sicht überzeugenden Vorschlags von Burkert (1975) nicht zur Ruhe gekommen ist. Substrateinflüsse können nicht unabhängig von den hypothetischen Etymologien festgemacht werden; dasselbe gilt für die orientalische Herkunft — symptomatisch für die Problematik ist der Fall der griechischen Aphrodite, wo religionsgeschichtliche Überlegungen im Gefolge bereits antiker Beobachtungen (seit Herodot 1,105) eine orientalische Herkunft der Göttin und ihres Kults nahelegen (Burkert 1977, 238—242), ohne daß bisher eine überzeugende Etymologie erarbeitet werden konnte. Inwieweit die Etymologie eines nicht sprechenden Götternamens zum Verständnis des Gottes in der ihn verehrenden Gesellschaft überhaupt wesentlich beiträgt, ist zu fragen; Funktionsentwicklungen als Folge gesellschaftlicher Veränderungen können weit von „ursprünglichen" Bedeutungen wegführen: die etymologisch erschlossene Funktion von *Zeus, Dyauh pitah, Iupiter, Ziu* als Gott des hellen Taghimmels (< *diéu- [-petér-], vgl. J. Schindler, bei Schwabl 1978, 999—1001) etwa wird der Funktionsfülle der betreffenden Gottheiten in ihren Gesellschaften in keiner Weise gerecht. Im Normalfall kann eine (hypothetisch angenommene oder durch religionswissenschaftliche Analyse erarbeitete) Funktion auch immer die Entscheidung des Etymologen beeinflussen; damit kann an die Stelle einer Konvergenz von Etymologie und Funktionsanalyse eine Zirkularität des Argumentierens treten. Erschwerend kommt hinzu, daß oft mit einer absichtlichen Verdunkelung sprachlich klarer Namen aus religiösen Gründen zu rechnen ist.

2.2. Usener

Auf anderer Ebene als die zahlreichen und meist unbefriedigenden Etymologisierungsversuche liegt der große evolutionäre Entwurf, den Hermann Usener (1948/1896) vorgelegt hat. Usener geht es dabei weniger um das Verständnis der griechisch-römischen Götternamen als um eine evolutionistische Hypothese zur Entstehung von Götternamen überhaupt. Im Rahmen einer letztlich animistischen Grundauffassung unterscheidet er auf einer ersten Entwicklungsstufe „Augenblicksgötter", aus einer bestimmten Situation der numinosen Begegnung heraus und nur für diesen Moment geschaffene göttliche Wesenheiten, auf einer zweiten „Sondergötter", aus den Augenblicksgöttern stabilisierte, auf enge Funktionen beschränkte Gottheiten;

beider Namen sind sprachlich durchsichtig. Zu den großen Göttern der polytheistischen Panthea wurden die Sondergötter in einer dritten Phase durch den Verlust der engen Funktionalität und die Verdunkelung der sprachlichen Durchsichtigkeit des Namens. Die Wirkung dieser evolutionären Konstruktion blieb beachtlich (vgl. Momigliano 1982), und Useners Begrifflichkeit lebt weiter, wenn auch ohne ihre evolutionistischen Implikationen; die Grundlagen sind allerdings unterdessen alle in Frage gestellt worden, etwa das Verständnis einer Reihe römischer Götternamen aus den indigitamenta als Belege solcher alter Sondergötter (unten 3.3.c) oder die Ansicht, daß anthropomorphe Götter jung seien und ihre Namen notwendig sprachlich dunkel sein müßten: beidem widersprechen nur schon die unterdessen bekannt gewordenen altmesopotamischen und ägyptischen Göttermythen, die für das 3. Jahrtausend personelle, vollständig anthropomorph agierende Götter mit sprachlich durchsichtigen Namen belegen, etwa sumerisch *An* „Himmel" (D. O. Eberhard, in: Haussig 1965, 17—139), ägyptisch *Isis,* „Thron" (W. Helck, in: Haussig 1965, 330—406).

Hat also eine diachronische, evolutionäre Betrachtung der griechisch-römischen Götternamen in der Forschung eine lange Tradition, fehlen Untersuchungen zur Funktion fast vollständig; Ansätze finden sich immerhin bei Hirzel (1918) und, noch immer wesentlich in diachronisch-evolutionärer Ausrichtung, bei Gladigow (1981).

3. Funktionen

3.1. Rituelle Funktion

Götternamen erscheinen wie Eigennamen überhaupt in zwei Funktionen, appellativ in der Anrufung in Gebet und Hymnus, deskriptiv in der Mythenerzählung und im Bericht über Kult und Heiligtum. Letztere Funktion geht teilweise zusammen mit der religiösen Toponymik (im Griech. und Lat. erfolgt die Bezeichnung eines Heiligtums entweder durch Genetivattribution — hieron *Poseidônos,* templum *Iovis* —, oder, seltener und nur im Griech., auch durch Ableitung — *Poseidônion,* vgl. myk. *Posidajiode,* Gérard-Rousseau 1968, 67), in der mythischen Erzählung wird der Göttername nicht anders verwendet als ein Anthroponym; beides braucht uns nicht weiter zu beschäftigen. Zentral (und logisch primär) ist die Anrufung des Götternamens in Gebet und Hymnus (Norden 1923: 143—176; H. S. Versnel, in: Versnel 1981, 1—64; J. M. Bremer, ibid. 193—215). Besonderheiten in der Flexion des Vokativs erklären sich aus der Häufigkeit und Bedeutung der Anrufung: gemeingriechisch verbreitet ist die altertümliche suffixlose Grundform *Zeû,* dialektal *Deû*; im Latein wird die entsprechende Vokativform **Iu* zur Grundlage des Nominativs *Iu(p)piter*; die attischen Formen *Ápollon, Poseidon* mit kurzvokalischer Endung sind gegen das Paradigma, das langes *-ôn* verlangte, aus der Anrufesituation analog zu andern Vokativen entstanden, deren Akzent zurückgezogen wurde. Andere formale Eigenheiten erklären sich aus der besonderen Anrufesituation: so fehlt beim Vokativ der Götternamen gewöhnlich das „Vokativ-Signal" *ô*, das expressiv eine gewisse Vertraulichkeit mitenthält: Vertraulichkeit ist den Göttern gegenüber fehl am Platz.

Das Ziel der Anrufung ist es, die Aufmerksamkeit der Gottheit auf das eigene Anliegen zu lenken — das teilt der Göttername mit der appellativen (vokativen) Funktion von Eigennamen überhaupt. Anders als in der normalen Gesprächssituation hat dieser Anruf performativen Charakter: der Anrufung leistet die Gottheit unmittelbar Folge. Das gilt auch, wenn sie von einem entfernten Ort hergerufen werden muß, was die natürliche Konsequenz davon ist, daß in einem überlokalen polytheistischen System dieselbe Gottheit über eine Vielzahl lokaler Heiligtümer verfügt und ihre Anwesenheit in Tempel und Kultbild nicht unmittelbar gegeben ist, trotz der Bezeichnung des Bilds als hédos, „(Wohn-) Ort". Auch in jenen Opfersituationen, in denen die Gottheit ein Opfer ablehnt — was der jeweils anwesende Seher aus den einschlägigen Zeichen bestimmen muß — hört sie den menschlichen Anruf, nur kann sie sich dem Anliegen nach seiner Anhörung auch verweigern. Performativ freilich ist der Gebetsanruf nur in der Sichtweise des betenden und glaubenden Kollektivs — insofern, als die Gläubigen annehmen, daß der Anruf um Gehör auch gehört werde; in der Außenperspektive wird man eher sagen, daß der Anruf dazu dient, die Aufmerksamkeit der Teilnehmer auf den jeweiligen Kultempfänger zu fokussieren.

Die Gottheit muß dabei so präzis wie möglich genannt werden, um zu vermeiden, daß sie sich nicht wirklich angesprochen fühlt — also nicht einfach mit dem einen Namen, sondern auch mit den einschlägigen Epiklesen (das führt seit dem Hellenismus zu langen

Epiklesenketten) oder mit einem allfälligen geheimen Namen (dies eine Praxis der Zauberpapyri, aber ebenso schon hethitischer und hurritischer Anrufungen: Friedrich 1954; Watkins 1970). Daraus kann die Aufforderung an den Gott werden, selber den ihm gefälligsten Namen zu wählen, die im griechischen wie im römischen Gebet reich belegt ist, beispielsweise im Gebet der Pontifices „Iuppiter optime maxime sive quo alio nomine te appellari volueris" (Serv., ad Verg. Aen, 2,351), dem die Beschreibung des Gebets bei Platon (Cratyl. 400 c) entspricht: „wie es unser Brauch beim Beten ist, daß wir die Götter so rufen, wie und woher sie es schätzen, genannt zu werden"; ins Dichterische überträgt dies Aischylos, Agamemnon 160 f. (mehr bei Norden 1923, 144—147).

3.2. Interjektion

Neben dem direkten Anruf im kultischen Gebet und Hymnus steht die Verwendung der Götternamen im Ausruf, um Emotionen (Überraschung, Schreck u. dgl.) auszudrükken oder um einer Aussage durch sozusagen religiöse Bestätigung Emphase zu geben. Diese stark affirmative Funktion wird durch oft besondere Sprachsignale eingeführt — „nê/ma Día kai pántes theoí" (vielfach bei Demosthenes), „pro sancte Iuppiter" (Cicero) —, kann aber auch allein durch den Götternamen gegeben werden: *Zeû, hercle* (Schwyzer 1968, 601). Im Lateinischen wachsen Götternamen und Partikel zu festen Strukturen zusammen: *edepol* „bei Pollux", *mehercle* „bei Hercules", *mediusfidus* „bei Iuppiter und seiner Zuverlässigkeit".

Solche Formeln wurden teilweise geschlechtsspezifisch verwendet: in der attischen Komödie rufen nur Frauen Demeter und ihre Tochter (*nê tô theô*) an, in Rom blieb der Ausruf *(me)herc(u)le* den Männern vorbehalten, *mecastor* den Frauen (Gellius 11,6, der auch anmerkt, daß beide Geschlechter *edepol* verwendeten); mit dieser Verteilung geht zusammen, daß in Athen Demeter Göttin der Frauen war, ihnen in Rom der Kult des Hercules geschlossen blieb (Belege Graf 1985, 308). Auch in diesen interjektionsartigen Ausdrücken behielt mithin der Göttername seine volle Bedeutung — antike Autoren stellten die Ausdrücke entsprechend zusammen mit dem Eid (iurare Gellius 1. c.).

3.3. Etymologisierbarkeit

Eine Eigenheit der Eigennamen ist in den meisten Sprachen die arbiträre Beziehung zwischen Namen und Namensträger; das gilt auch für Griechenland und Rom und auch dann, wenn Name oder Beiname sprechend sind: lediglich in den seltenen, erst Erwachsenen beigelegten Namen und in der literarischen Fiktion (ein Einzelbeispiel Calame 1984/1986) besteht eine bewußte Beziehung zwischen Eigennamen und Träger.

(a) Große Götter

Wenigstens im Bereich der großen Götter trifft die Arbitrarität der Namengebung durchaus zu. Für den außenstehenden Beobachter sind nur wenige Namen (IE *Zeus, Iuppiter, Hestia-Vesta*; einzelsprachlich *Apollon, Hermes; Liber, Venus, Ianus*) sicher etymologisierbar. Innersprachlich ist mit der Ausnahme der Namenbestandteile De-*meter* („Mutter Dê") und Iup-*piter* („Vater") kein Name eines großen Gottes direkt und eindeutig verständlich; immerhin hat man aus *Dionysos* den Namen des Zeus (den der Mythos zu seinem Vater macht) gehört, in *Ianus ianua* „Türschwelle" mitgehört (Cicero, De natura deorum 2.67), in *Vesta* griechisch *Hestia* und das zugehörige Appellativum (Cicero, ibid.) immer hören können.

In beiden Kulturen ist ein deutlicher Wille zu spüren, selbst einzelsprachlich deutlich abgeleitete Götternamen etymologisch zu verdunkeln. Im Griechischen wird regelrechtes *Apellon* zu *Apollon, Eleuthyia* zu *Eileithyia* (Burkert 1977: 283); für *Hestia* wird im hellenistischen Griechisch Ioniens die alte dialektale Form *Histiê* beibehalten, das zugehörige Appellativum *hestía* normalisiert (Graf 1985, 363). Nicht anders in Rom. Der Name der Venus wird sicher von einem ntr. Nomen **venus, *veneris* abgeleitet: seine zugehörigen Ableitungen *venus-tus* und *venus-tas* sind lebendig, das Nomen selber wird in der belegten Sprache nicht mehr verwendet (Radke 1979/1965, 311) — die Etymologien der römischen Gelehrten variieren, ohne jedoch auf **venus* oder auch nur *venustus* zu rekurrieren (Schilling 1954/1982: 47). Dasselbe gilt für Vesta, deren Namen mit griech. *Hestia* vermutlich urverwandt ist: während im Griech. das zugehörige Appellativum *hestía* belegt ist, fehlt es im Latein. Analog, wenn auch komplexer ist der Fall des römischen *Bacchus*: der Name entspricht einer griechischen, in verschiedenen Formen bezeugten Epiklese des ekstatischen Dionysos (*Bákchos, Bákchios, Bakcheios, Bakcheús*), die zusammenhängt mit dem Appellativum *ho bákchos,* das den ekstatischen Verehrer des Gottes bezeichnet; *Dionysos Bakchios, Bakcheios, Bakcheus* ist der

Dionysos, der zu seinen ekstatischen Verehrern gehört, *Dionysos Bakchos* der Gott, der identisch ist mit seinem ekstatischen Verehrer in dem Sinn, daß im Ekstase-Erlebnis die Grenze zwischen Menschen und Gott sich aufhebt. Wenn in Rom (aber nicht in Etrurien, wo der indigene Gott Fufluns mit dem griechischen Dionysos identifiziert wird und dabei die Epiklese *paxie = bákchios* erhält, Cristofani — Martelli 1978) die eine Form der Epiklese zum Götternamen erhoben wird, der den indigenen Namen Liber konkurrenziert, geht dies zusammen damit, daß das entsprechende Appellativum nicht übernommen wird, im Gegensatz zum (selten gebrauchten) Femininum *baccha* und einigen Ableitungen wie das Verbum *bacchari* (griech. *bakcheúesthai,* „den Bakchos spielen, rasen, außer sich sein“). Es wird also Sorge dafür getragen, daß der Name eines großen Gottes nicht zugleich Appellativum ist, auch wenn die Ableitungen ihn sprachlich durchsichtig lassen.

(b) Namensdeutung

Gegenläufig dazu ist die seit der frühgriechischen Dichtung feststellbare Tendenz, die Arbitrarität der Götternamen durch Namensdeutungen zu überwinden: mythologisch-theologisches Nachdenken versucht, den Götternamen eine Bedeutung abzugewinnen, die mit Natur und Funktion des Namensträgers zusammengeht, weit über die oben zusammengestellten klaren Fälle hinaus. Schon bei Homer (Ilias 21,6 f.) wird der Name der Hera (*Hêrê*) mit *aêr* („sichtbare Luft, Nebel“) verbunden, eine Etymologie, die sich bis in die spätantike Gelehrsamkeit hält; Hesiod (Erga 3) etymologisiert vielleicht, Aischylos (Agamemnon 1485) sicher den Akkusativ von *Zeus, Día,* mit der Präposition *diá* („durch“), was seit Platon (Cratylus 396 b) gängig wird (zu den Problemen West 1978, 139); Euripides (Bacchae 275) deutet *Dê-mêtêr* als *Gê Mêtêr,* „Mutter Erde“ — auch dies später gängig (Cicero, De natura deorum 2,67, vgl. Pease 1955/58, 722). Euripides mag dabei von sophistischen Etymologien abhängig sein, wie sie dann Platon in seinem Kratylos spielerisch zusammenfaßt; für die stoische Allegorese ebenso wie für die sonstige philosophische Theologie, die wir besonders deutlich in Ciceros De natura deorum und in den gelehrten Scholien der Spätantike fassen können, ist die Bedeutsamkeit der Götternamen selbstverständliche Prämisse (Feeney 1991, 21).

(c) Römische „Sondergötter“

In der römischen Religion stehen neben den großen Göttern mit verdunkeltem Namen eine Vielzahl von kleineren, deren Namen einzelsprachlich immer durchsichtig und jederzeit verstehbar blieben, etwa *Flora* < *flor-,* „Blume“ (*Mater florum* Ovid, Fasti 5,183; in 5,195 steht daneben eine Etymologie aus dem Griechischen), *Pomona* < *pomum* (Ovid, Metamorph. 14, 625 f., vgl. Varro, ant. rer. div. frg. 181 Cardauns 1976) oder *Bellona* < *belligerare* (Varro, op. cit. frg. 185). Das gilt ganz besonders von einer Reihe vieldiskutierter kleinerer Götter (Useners „Sondergötter“), die von den christlichen Polemikern, aber auch ernsthaften spätantiken Quellen aus den sog. indigitamenta, den „Anrufungen“ der Priesterbücher (libri pontificales) zitiert werden; sie waren im Gefolge von Usener als Beleg für den Primitivismus von Roms Religion genommen worden (oben 2.2.). So zitiert Servius (zu Vergils Georgica 2,21) aus einem Gebet des flamen Cerialis an Tellus und Ceres eine Zwölfheit von Göttern, die beim Getreidebau mitwirken; ihre Namen sind durchsichtige Nomina agentis, von *Vervactor* („der Pflüger des Brachlands“, < *vervagare*) über *Imporcitor* („Einfurcher“, < *imporcare*) zu *Convector* („Einbringer“ der Ernte, < *convehi*) und Promitor („Hervorholer“ des gespeicherten Getreides, < *promere*): so wird, in kleinen Schritten, jeder Akt vom Pflügen bis zum Verbrauch von einer Gottheit begleitet. Andere solche Gruppen zitiert Augustin (Civ. Dei 6,9,3) aus Varro.

Unzweifelhaft sind dies kleine, möglicherweise auch altertümliche Gottheiten. Gegenüber Usener ist ihre Rolle aber zu minimalisieren: sie sind außerhalb der Kirchenväter und einiger gelehrter Bücher praktisch unbezeugt und treten auch dort nie im staatlichen Kult, nur in Ackerbau und Privatleben als Helfer von großen Göttern auf (Dumézil 1974, 50—57). Gelehrte römische Theologie, christliche Polemik und moderne Suche nach Roms Primitivismus haben ihre Rolle weit überzeichnet.

3.4. Euphemismus und Namenlosigkeit

(a) Euphemismus

Sprechende Namen können als unheilbringend aufgefaßt werden; es kann notwendig werden, einen negativ konnotierten Namen durch einen solchen mit positiver Konnotation zu ersetzen. In den antiken Religionen geht dieser Euphemismus besonders den Be-

reich der unterirdischen, chthonischen Potenzen an (Henrichs 1991). Am bekanntesten ist der Fall der *Erinús* bzw. *Erinúes,* der schon im bronzezeitlichen Griechischen, dann seit Homer belegten „Rachegöttin(nen)" (dazu Neumann 1986, Heubeck 1986), die in Athen als *Eumenídes,* „Wohlwollende" Kult gefunden haben: das Bewußtsein, einen Namen zu gebrauchen, der Segen statt Unglück provoziert, liegt der von Aischylos am Ende seiner *Eumeniden* von 458 v. C. gegebenen Kultaitiologie zugrunde (Brown 1983).

Ähnliches gilt vom Unterweltsgott. Mythologisch heißt er zumeist *Hades,* ein etymologisch undurchsichtiger Name, den die Griechen als *A-idês,* „der Unsichtbare" deuteten: schon darin kann man einen Ansatz zum Euphemismus, wenigstens zur harmlos-neutralen Benennung, sehen. Weiter verbreitet und vor allem im (seltenen) Kult verwendet ist der Name *Ploutôn,* eine Ableitung von *ploûtos,* „Reichtum": als Gott der Erdtiefe hat er zu tun mit der agrarischen Fruchtbarkeit, Hauptquelle des Reichtums im frühen Griechenland (vgl. Homer, Hymn. Cer. 480 ff., wonach Demeter und Persephone, die Gattin des Hades, ihren Verehrern den *Ploûtos* ins Haus schicken): „aus Angst" hätten die Griechen dem Hades diesen Namen gegeben (Platon, Cratyl. 403 a). Inwieweit diachronisch zwei verschiedene Unterweltsgötter, Hades und Pluton, zur einen Gestalt mit zwei möglichen und in der Verwendung differenzierten Namen wurde, ist in der Forschung diskutiert (Nilsson 1967, 452. 471 f.). Aus *Ploutôn* wurde in Rom *Dis pater* (Genet. *Ditis*), eine Kurzform zu *dives* „reich" (über den Gen. *dîtis* < *divitis*) (Cicero, De natura deorum 2.66, vgl. Wissowa 1912, 310); der andere Name des Unterweltsgottes, *Orcus* (mit unerklärter Etymologie), wird fast ausschließlich dichterisch verwendet und hat keine Kultbindung — ob er von *Dis* verdrängt wurde, ist nicht auszumachen (Radke 1979/1965, 241).

(b) Euphemistische Namensvermeidung

Neben der Umkehrung der Konnotation steht das Vermeiden des Namens durch einen appellativischen Ersatz als eine dem Euphemismus verwandte Strategie. Wieder ist sie besonders im Kult der Unterirdischen belegt — der Unterweltsgott und seine Gattin heißen wenigstens in Eleusis auch bloß *theós* und *theá,* „Gott" und „Göttin". Der Kontext von Kultort und Kultgemeinschaft macht die Beziehung auf die Totenherrscher klar — „Gott" und „Göttin" werden nur im Zusammenhang eleusinischer Weihungen bildlich dargestellt und erhalten Opfer zusammen mit andern eleusinischen Gottheiten.

Persephone, im Mythos Gattin des Unterweltsgottes und Herrscherin der Totenwelt, wird oft nur als „Mädchen", *kórê* bezeichnet, im Mythos ebenso wie im Kult, wo sie oft mit Demeter verbunden ist — in Athen ist die Bindung so eng, daß sie zusammen regelmäßig dualisch als *tô theô,* „die beiden Göttinnen", apostrophiert werden, was nicht notwendig euphemistisch ist, sondern die hierarchische Höherstellung markiert (s. unten). Euphemistisch hingegen ist der Gebrauch des Appellativs *hê kórê* als Göttername: im Kult (Dedikationen und Kultgesetze) wird *Persephone* weit seltener verwendet als *Kore*; Ausnahme sind Flüche und magische Difixionen, wo gerade die nicht-euphemistische Verwendung effizient ist. Lokal westpeloponnesisch wird für die Unterweltsherrin auch das ebenso den Eigennamen vermeidende Appellativum *Déspoina,* „Herrin", verwendet; indigener Mythos bezeichnet sie gelegentlich gar als „unsagbare" (d. h. in Mysterienriten mit Geheimnamen verehrte) Tochter Demeters (Pausanias 8,25,4. 37,1.42,1 — freilich nicht mit Zeus, sondern mit Poseidon als Vater). Wie bei *Hades-Pluton,* so wurde auch bei *Kore-Persephone* versucht, die Duplizität des Namens diachronisch durch die Überlagerung zweier Gestalten mit je getrenntem Mythos und Kult zu erklären (Nilsson 1967, 472—476).

(c) Hierarchische Namensvermeidung

Auch hierarchisch Höhergestellte kann man mit einem Appellativum, zumeist einer Funktionsbezeichnung, anreden oder beschreiben und so den Individualnamen vermeiden. In Athen ist *hê theós,* „die Göttin", oft genug einfach die Stadtgöttin, deren Rolle eindeutig ist; auch der euphemistische Name *Despoina,* „Herrin", kann zusätzlich so motiviert sein, ist es ausschließlich als Kultname der Kybele (Henrichs 1976); eine einzelne Gottheit oder eine ganze Göttergruppe heißt *Anax/Anassa/Anakes,* mit dem mykenischen, homerisch erhaltenen Königstitel (Hemberg 1955). Griechisch *Mêtêr,* lateinisch *Mater,* „Mutter", bezeichnet ausschließlich die kleinasiatische Kybele, die auch *Mêtêr Megálê, Magna Mater* oder *Mêtêr Oreía* („Bergmutter") heißt, letzteres in direkter Übersetzung ihres phrygischen Titels (Brixhe 1979); dabei ist „Mutter" ein Ausdruck ihre sozialen Stellung und aus-

tauschbar mit *Despoina* „Herrin" (Henrichs 1976), vergleichbar der Verwendung von *Patêr/Pater* bei Zeus und Iuppiter.

(d) Namensverbot

Im Fall von *Despoina,* deren wirklicher Name „unsagbar" ist, vielleicht auch bei den eleusinischen *theós* und *theá* wird der Euphemismus überlagert vom Verbot, den Individualnamen einer im Mysterienritual verehrten Gottheit auszusprechen. Vielleicht gehören auch die beiden römischen deskriptiven Kulttitel *Mater Larum,* „Mutter der Laren", und *Bona Dea,* „Die gute Göttin" in ebendiesen Zusammenhang: wenigstens der Kult der Bona Dea ist ein geheimer Frauenkult, dem antike Beobachter Mysteriencharakter zuschrieben.

(e) Geheimnamen

Ein Göttername kann derart bedeutsam sein, daß ihn die Götter nur ganz wenigen Menschen offenbarten: dann dient die Kenntnis des geheimen Namens auch als Beweis besonderen Wissens und einer besonders engen Beziehung zum Göttlichen. Paulus erläutert den Athenern ihren Altar *Agnóstôi Theôi* (Van der Horst 1988). Die eigentliche Intention dieses Kultes war gewesen, auch dem versehentlich nicht genannten, weil unbekannten Gott Kult zu geben — so, wie das Gebet auch den nicht genannten, weil unbekannten Namen oder Beinamen mitberücksichtigt. Paulus macht daraus einen Macht- und Wissenserweis des christlichen Missionars (Acta 7,22—31; Norden 1923, 4—12): den Gott, den die Athener nicht kennen, weiß zwar auch er nicht zu benennen, aber doch in seiner Rolle und Funktion zu beschreiben. Ähnlich hatte schon der archaische Dichter sein göttliches Wissen dadurch gezeigt, daß er den Namen der Götter auch in ihrer Sprache kennt (s. oben 3.1.). Kenntnis des Namens bedeutet die Möglichkeit des Anrufs — und damit auch der Verfügbarkeit. Hatten die Bewohner der Stadt Tyros die Statue ihres Apollon angekettet, damit er nicht rituell evoziert und die Stadt danach von Alexander erobert werden könne (Plutarch, Alex. 24,6 p. 678 C), so hielten die Römer den Namen ihrer Schutzgottheit geheim, um ein soches Schicksal zu vermeiden (Brelich 1949). Auch dem antiken Magier dient die Kenntnis des unbekannten Gottesnamens als Mittel, sich Zugang zu übermenschlicher Macht zu eröffnen — doch zwingt er nicht die Gottheit durch Namensnennung herbei, er demonstriert den niederen Göttern und Dämonen durch seine Kenntnis des Namens des höchsten Gottes seine Vertrautheit mit ihm und bringt sie so dazu, ihm zu dienen (Graf 1991). Daß er auch die Namen aller niederen Götter und Dämonen kennt, ist selbstverständlich; die griechischen magischen Papyri sind voll von solchen „Zaubernamen", *onómata barbariká,* „barbarische (nichtgriechische) Namen" der Götter und Dämonen. Viele derartige Namen sind noch unerklärt; die bisher verstandenen (noch immer wichtig Peterson 1926) sind Ableitungen aus dem Ägyptischen oder einer semitischen vorderorientalischen Sprache. Dabei kann uraltes Namengut tradiert werden: der sonst nur noch im Sumerischen des 3. Jahrtausends belegte Name der Unterweltsgöttin *Ereschkigal* erscheint wieder in den kaiserzeitlichen Zaubertexten (Burkert 1984, 68).

(f) Namenlosigkeit

Ein Gott kann schließlich so weit entfernt sein von der Sphäre des Menschlichen, daß er auch die Vereinzelung durch den Namen nicht mehr kennt, anders als der Mensch keinen Namen braucht. In der Gebets- und Hymnenformel, welche der Gottheit anheimstellt, den Namen zu wählen, der ihr lieb ist, ist bereits angelegt, daß der Mensch den Namen der Gottheit nicht wissen kann: in der spätantik-neuplatonischen Radikalisierung des Gottesbilds wird der Punkt erreicht, an dem der Name des Gottes unwißbar wird, die Gottheit faktisch namenlos ist: „Gott ist eins, der eine Gott hat keinen Namen nötig, denn der Seiende ist namenlos" (Corp. Herm. frg. 3,1). Damit ist die Gottheit jeder menschlichen Verfügbarkeit vollständig entzogen (Simon 1980, 504—507).

3.5. Übersetzbarkeit und Vielnamigkeit

(a) Interpretatio

Eigennamen sind als Verweise auf Individuen sprachgebunden und damit unübersetzbar auch dann, wenn sie sprechend sind: das Individuum erkennt sich gewöhnlich nur in seiner Sprache. Im lydischen und lykischen Kontaktbereich des Griechischen mit kleinasiatischen Sprachen finden sich aber Übersetzungen theophorer Namen (Typus griech. *Dionyso-klês* = lydisch *Baki-valis*): das setzt voraus, daß in einer Situation intensiven Kultur- und Sprachkontakts dasselbe Individuum sich durch zwei verschiedene Namen bezeichnet fühlt, und daß dies ebenso für die Gottheit gilt, daß also dieselbe lokale Gottheit im Be-

richt, vielleicht auch im kultischen Anruf, mit verschiedensprachlichem Namen benannt werden kann. Bereits aus dem Alten Orient sind Götterlisten mit ihren Entsprechungen in anderen Sprachen bekannt: der Göttername ist übersetzbar, nicht anders als ein Appellativum. Griechen und Römer haben selbstverständlich auch die Götter der Fremdvölker mit den entsprechenden, ihnen aus dem eigenen Pantheon vertrauten Namen bezeichnet und damit die grundsätzliche Identität der göttlichen Individuen angenommen; nach einem von Tacitus (Germania 43) geprägten Ausdruck spricht man von interpretatio Romana (Wissowa 1918) bzw. Graeca. Interpretatio ist primär ein Mittel, Fremdwahrnehmung zu strukturieren: durch sie wird die verwirrende Fülle der fremden Götternamen übersichtlich. Das schließt eine Übernahme des Fremdkults samt fremdem Namen dann nicht aus, wenn die fremde Gottheit durch ihre Wirkungsmacht als nicht identisch mit einer eigenen erfahren wird: obwohl im ersten Kulturkontakt etwa die ägyptische Isis mit Demeter, die thrakische Bendis mit Artemis identifiziert wurde (Hdt. 2,59; 4,33), werden in den Kulten auf griechischem Boden die fremden Gottheiten von ihren griechischen Äquivalenten unterschieden.

Komplex ist die Rolle der Interpretatio im Kult. Zum Gebetsanruf fehlen Informationen, in der Weihinschrift, welche einem namentlich genannten Gott einen Gegenstand dediziert, wird gewöhnlich der Name in der Sprache des Weihenden gebraucht. Wenn beide Namen kombiniert gebraucht werden, indem der eine zur Epiklese des anderen wird, läßt sich größere Flexibilität erreichen. In gallo-römischen Dedikationen kann nicht nur entweder allein der römische oder allein der indigene Name verwendet werden; es können auch die beiden so kombiniert werden, daß der eine faktisch zum Beinamen des anderen wird, und zwar in beiden möglichen Richtungen. So hat der Dedikant vier Möglichkeiten zum fein graduierten Ausdruck seines Verhältnisses zu den beiden religiösen Kulturen, die sich überlagern (Hatt 1983).

(b) Unübersetzbarkeit

Wenn Götternamen nicht arbiträr gesetzt und nicht referentiell aufgefaßt werden, wird die Übersetzbarkeit in Frage gestellt. Dies geschieht in kaiserzeitlicher theologischer Spekulation, wo der Name als Ausdruck des göttlichen Seins („ousía kaì dúnamis kaì táxis“ Iamblichus, De mysteriis 7,4) aufgefaßt wird: die Konsequenz daraus ist, daß eine bestimmte einzelsprachliche Namensform die wahre ist — für Iamblichos die ägyptische Sprache (De mysteriis 7,5), für den Christen Origenes die hebräische (contra Celsum 1,25; zum Weiterleben im wissenschaftlichen Diskurs der frühen Neuzeit Olender 1989, 13—30). Verstärkt wird dies durch eine performative Auffassung des Namensgebrauchs, wie sie Origenes kennt: für ihn ruft jede Namensnennung die (auch pagane) Gottheit herbei, unabhängig von der Intention des Redenden. Da dabei der mächtige christliche Gott immer in der dem Griechen Origenes fremden und bedeutungslosen hebräischen Namensform genannt werden mußte, lag in letzter Konsequenz die Kraft des Namens in der Lautgebung, nicht in einer möglichen (und übersetzbaren) Bedeutung (c. Celsum 5,45; vgl. Janowitz 1991, 360—364).

(c) Vielnamigkeit

Daß sich verschiedene Götternamen als Synonyma auf denselben Referenten beziehen können, ist einer der Ausgangspunkte für göttliche Vielnamigkeit. Ein weiterer Grund ist der Wille, die Macht der Gottheit sich auf möglichst viele Bereiche erstrecken zu lassen — das drückt sich oft in den Epiklesen aus, seit der hellenistischen Theologie auch in der Identifikation mit anderen Gottheiten derselben Kultur oder der Fremdkulturen. Zu Beginn seines Artemishymnos läßt Kallimachos Artemis den Zeus um polyonymía, „Vielnamigkeit“ bitten (Kallimachos, hymn. Dian. 7: „damit mich Phoibos nicht besiegt“). Isis heißt sogar *myriônymos,* „tausendnamig“, und sammelt nicht bloß Epiklesen, sondern wird mit einer Vielzahl von Göttinnen identifiziert: Apuleius gibt zwei Kataloge, einen, in dem er vier griechisch-römische Erscheinungsformen der Isis als Mondgöttin aufzählt (*Ceres, Venus, Diana, Proserpina,* Apul., Metamorph. 11,2), einen zweiten, in dem die Göttin selber eine ausführliche Liste der mit ihr identifizierten fremden Göttinnen aufstellt (ibid. 11,5). Als Endpunkt werden alle Götternamen zu Namen des Einen Gottes („linguistischer Monotheismus“), was sowohl in paganer (etwa Diogenes Laertios 8,235 als stoische Lehre) wie in jüdischer (etwa Philo, De decalogo 94) und christlicher Theologie formuliert wird; Umkehrung dieses Verfahrens, das von den Götternamen ausgeht, ist die monotheistische Verhüllung des einen, unaussprechlichen Namens durch eine Reihe von quasi eigennamenhaften Umschreibun-

gen, wodurch Vielnamigkeit zu einem anderen Aspekt der Namenlosigkeit wird (Simon 1980, 512—520).

(d) Urnamen
Es liegt nahe, Listen von Übersetzungen zu hierarchisieren, eine Sprache als Original zu privilegieren. Schon Herodot hatte diffusionistisch die Namen der griechischen Götter von Ägypten hergeleitet (2,53; vgl. Burkert 1985), de facto tut dies auch der griechisch-römische Isiskult, Apuleius spricht es aus („Aethiopes ... Arique et ... Aegyptii me appellant vero nomine reginam Isidem“: Metamorph. 11,5). Theologische Spekulation verfeinert: bei Iamblich wird der ägyptische Name nicht deswegen privilegiert, weil Ägypten das Ursprungsland der Religion ist, sondern weil seine Sprache als die älteste noch am nächsten der Sprache der Götter ist (De mysteriis 7,5).

4. Götternamen und Appellativa

4.1. Personifikationen

(a) Elementargottheiten
In vielen polytheistischen Systemen sind Götternamen identisch mit Appellativa, welche fundamentale Naturdinge bezeichnen — Erde und Himmel, Sonne und Mond; auch Winde und Flüsse kann man dazustellen, die zwar Individualnamen tragen, gleichzeitig aber auch das real vorhandene Phänomen wie seine göttliche, mythisch und kultisch faßbare Erscheinungsform bezeichnen. Dies gilt für die vorderorientalischen Hochreligionen in hervorragendem Maß — *Re* („Sonne“) ist Königsgottheit im ägyptischen Pantheon, der Gott *Geb* („Erde“), seine Gattin *Nut* („Himmel“) und ihr Vater *Schu* („Luft“) sind zentral im heliopolitanischen Schöpfungsmythos; der sumerische *An* („Oben“, „Himmel“) ist wichtiger Kultgott und tritt in vielen Mythen auf, oft verbunden mit seiner Gattin *Urash* („Erde“); der Sonnengott (sumer. *Utu,* „Tag“, akkad. *Shamash* = westsem.-ugarit. *Shapsh* „Sonne“) ist in Mesopotamien wie in Syrien-Palästina wichtig: in allen diesen Fällen ist der Göttername identisch mit dem entsprechenden Appellativum. Winde treten als Götter oder Dämonen in mehreren mesopotamischen Mythen auf.

Dasselbe gilt in Griechenland und Rom. *Ouranos* („Himmel“) und *Gaia* („Erde“) spielen eine wichtige Rolle in allen theogonischen Berichten seit Hesiod, zu ihren Nachkommen gehören *Helios* („Sonne“) und *Selene* („Mond“) ebenso wie Flüsse und Winde. Olympier sind sie nicht, vielmehr Wesenheiten, die zur Grundausstattung der menschlichen Umwelt gehören, den Rahmen geben für die Gesellschaft, deren Anliegen die großen olympischen Götter reflektieren. Die Kulte dieser Gestalten sind entsprechend eher selten und marginal: Ouranos hat überhaupt keinen belegten Kult, Gaias kultische Verehrung ist zwar gut bezeugt, doch steht sie nie derart im Zentrum, wie dies die bereits antike Vorstellung einer „Mutter Erde“ erwarten ließe (vgl. Dieterich 1925, Graf 1985, 360), Helios ist nur gerade in Rhodos bedeutende Gottheit des Polis-Kults; im übrigen werden die beiden großen Gestirnsgötter im Verlauf der Entwicklung von den Olympiern Apollon und Artemis aufgesogen. — Ganz entsprechend hat *Caelum* in Rom keinen Kult, werden *Sol* und *Luna* zwar von der theologischen Spekulation zu den ältesten Gottheiten Roms gerechnet, dem aber die kultische Realität widerspricht (Wissowa 1912, 315); einzig *Tellus* („Erde“) hat alten, meist mit Ceres verbundenen und auf den Ackerbau ausgerichteten Kult.

Mit diesen Elementardingen verwandt ist das Herdfeuer als Zentrum des Haushalts und, in verständlicher Übertragung, der politischen Gemeinschaft. Der griechische Name *Hestia* ist identisch mit dem Appellativum für „Herdfeuer“, ihr Kult ein zentraler Staatskult mit dem Staats-Herd als kultischem Zentrum. Funktionell engstens verwandt ist der römische Kult der *Vesta,* was auch für den Kult IE Herkunft wahrscheinlich macht; ein entsprechendes Appellativum ist im Lat. nicht bezeugt.

(b) Abstrakta
Von der Verwendung derartiger Bezeichnungen für konkrete Dinge als Götternamen zu trennen ist die in Griechenland und Rom verbreitete Verwendung abstrakter Begriffe als Götternamen. Bereits Homer kennt Gottheiten wie *Phobos* („Flucht, Furcht“), *Ate* („Verblendung“), *Eris* („Zank“, „Streit“); in der Theogonie Hesiods spielen sie — oftmals in ganzen Katalogen — eine bedeutende Rolle in der Weltdeutung und sind aus späterer Mythenerzählung nicht mehr wegzudenken. Kultische Verehrung derartiger kleinerer Gottheiten (Personifikationen) ist teilweise bereits in (spät)archaischer Zeit bezeugt, so für *Helios* (Rhodos: Pindar), *Nemesis* (Smyrna: alte Xoana, Paus. 1,37,7; Rhamnus

seit Mitte 5. Jh.) oder *Phobos* (Syrakus, Mitte 5. Jh. v. Chr.); in hellenistischer Zeit werden besonders *Tyche* („Zufall", Kult möglicherweise bereits spätarchaisch, Shapiro 1993, 227) und *Homonoia* („Eintracht", Kult seit 4. Jh., Graf 1985, 164) häufig verehrt; ihre römischen Äquivalente *Fortuna* und *Concordia* haben seit spätestens früher bzw. mittlerer republikanischer Zeit Tempel (der Fortuna-Kult wurde angeblich von König Servius Tullius eingeführt, der erste Concordia-Tempel 367 v. C. geweiht, anläßlich der Wiederherstellung der Eintracht unter den Ständen). Auch politische Abstrakta wie *Dêmos* („Volk", Kult seit dem 3. Jh. v. C., Graf 1985, 360 f.) oder die vergöttlichte Stadt- und Staatsgöttin *Dea Roma* (Mellor 1975; Fayer 1976) finden Kult.

In Konkurrenz zur Verehrung als eigenständige Gottheiten werden derartige Abstrakta auch als Epiklesen großer Götter verwendet; so konkurrenziert die attische *Athena Nike* eine Göttin *Nike, Athena Hygieia* eine Göttin *Hygieia*: hier wird der betreffende Bereich der Obhut einer umfassenden Göttin unterstellt. Ähnliches geschieht in späterer Spekulation durch die Identifikation verschiedener Gottheiten, etwa der Tyche mit Isis. Die Trennung in Naturdinge, Abstrakta und „große" Götter entspricht dabei keiner indigenen Dichotomie, die beiden Bereiche gehen bei Hesiod durcheinander — so hat *Nyx* „Nacht" erst *Aithêr,* den „leuchtenden oberen Himmel", und *Hêméra* „Tag" zu Kindern (124), dann u. a. *Thánatos, Hypnos, Oneiroi* „Tod", „Schlaf", „Träume" (213) und *Eris* „Streit" (224 f.); *Hera* gebiert nicht nur *Ares, Eileithyia* und *Hephaistos,* sondern auch *Hebe* „Jugendkraft" (922), *Zeus* verschlingt *Mêtis,* die „Klugheit", Tochter des Okeanos (358), und wird so schwanger mit *Athene* (886 ff.). Ob diachronisch wirklich die Naturpersonifikation uralt, die Abstrakte jung und dichterisch sind, ist deswegen keineswegs sicher (s. auch Duchemin 1980, 1—4).

(c) Deutung

Die Erklärung dieses Phänomens, das gewöhnlich Personifikation genannt wird, ist in der Forschung umstritten. Einleuchtender als die verbreiteten primitivistischen Erklärungen (Pötscher 1959; 1978) ist der Hinweis darauf, daß in der Regel das Verhältnis von Eigennamen und Namensträger grundsätzlich arbiträr ist, antikes theologisches Denken seit seinen Anfängen aber diese Arbitrarität durch Etymologie überwinden will, weil die „Bedeutungslosigkeit des Namens" theologisches Empfinden stört. Götternamen, die zugleich Appellativa sind, deren Beziehung zu der durch die Gottheit vertretenen Daseinsmacht also deutlich nicht-arbiträr ist, sind ideal zur Lösung des Problems. Entsprechend nahmen theologisch-spekulative Dichter seit archaischer Zeit Hesiods Ansatz auf und schufen neue Gottheiten, die jeweils spezifischen philosophischen Konzepten entsprechen. Der Kult hingegen nahm solche Wesenheiten, gemäß seiner konservativen und auf die rituelle Handlung, nicht die spekulativ-mythische Begründung ausgerichteten Art zögernd und eher als Randfiguren auf; erst in hellenistischer Zeit nimmt, zusammen mit der immer stärker um sich greifenden allegorischen Deutung der Mythen (die ihrerseits eben die Arbitrarität des Götternamens aufhebt), der Kult solcher Abstrakta zu.

4.2. Metonymie

In denselben Bereich gehört die Möglichkeit, einen Götternamen appellativisch zur Bezeichnung des ihm zugehörigen Gebiets zu verwenden; geläufig sind *Demeter/Ceres* für Brot, *Dionysos/Bacchus* für Wein und *Hephaistos/Vulcanus* für Feuer. Eine Sonderstellung nimmt der Name des *Ares* ein, der bereits bei Homer als Appellativum für „Krieg" verwendet wird. Die Forschung neigte dazu, hier nicht von Metonymie, sondern von der Personifikation der Kriegswut zu sprechen (Nilsson 1967, 518 f.); inzwischen ist der Göttername mykenisch belegt, was auch hier für Metonymie spricht. — Jedenfalls aber bleibt die Erscheinung in der gesamten antiken Literatur auf wenige Götternamen beschränkt.

Auch die Metonymie ist von verschiedenen Seiten her hinterfragt worden: sie stellt semantische wie religionswissenschaftliche Probleme. Bemerkenswert ist die Eigenheit antiken mythischen Denkens, vom Namen einer anthropomorph aufgefaßten Gottheit bruchlos zur Bezeichnung eines Gegenstandes zu wechseln, unter völligem Verzicht auf jede Anthropomorphität. Erst Ovid hat, rhetorisch effektvoll, die Bereiche vermischt und damit die paradoxen Konsequenzen aus dieser Denkform gezogen (etwa Metamorph. 11, 157 f.).

5. Götternamen und Personennamen

5.1. Allgemeines

Götternamen und Personennamen unterscheiden sich bei Griechen und Römern in ihrer Systemstruktur.

Die griechischen Personennamen sind in der Regel sprechend; gewöhnlich sind es in IE Tradition zweistämmige Komposita, und dies seit der frühesten Bezeugung in der bronzezeitlichen Linear B-Schrift (*ekemede, Echemêdês* „der Verstand hat"), bzw. Verkürzungen aus solchen Komposita (*Deinías* < *deino-* „schrecklich"), oder es sind Ableitungen von oft charakterisierenden Appellativa (*Gnáthôn* < *gnáthos* „Kinnbacke") oder Ortnamen (*Magnês*) (vgl. Schwyzer 1968, 634—638). Gewöhnlich geschieht die Identifikation eines Namensträgers durch Personennamen plus Vatersnamen im Genetiv oder in adjektivischer Form. In Rom wird der Namensträger (offiziell seit dem späten 1. Jh. v. C., de facto wenigstens beim senatorischen Adel weit älter) durch seine tria nomina (Praenomen, im Laufe der Zeit auf wenige reduziert und quasierblich; Gentilicium, erblich; Cognomen, ursprünglich individuell, dann oft erblich) identifiziert (offiziell ergänzt durch den Vatersnamen im Genetiv: *M. Terentius M(arci) f(ilius) Varro.* Dabei ist gelegentlich das Praenomen sprechend (*Quintus* und andere Numeralpränomina, Salomies 1987, 111—114), meistens das Cognomen (*Sabinus; Naso* < *nasus,* gelegentlich verdunkelt) (E. Fränkel, RE 16, 1641 ff.).

Demgegenüber sind Götternamen in beiden Sprachen einfache Nomina (mit Ausnahme des schon IE angelegten *Iu-piter*); die Definition durch den Vatersnamen ist lediglich dichterisch, nicht kultisch, und sie geschieht immer in der (in nachhomerischer Sprache) archaisierenden adjektivischen Form (schon homerisch: Zeus *Kroníôn* oder *Kronídês*). Auch sind die Namen — wenigstens im Bereich der großen Götter — nicht sprechend: die Welt der Menschen und die der großen Götter bleibt nach Möglichkeit getrennt.

Anders stellt sich die Situation bei den griechischen Heroen dar. Heroennamen und Personennamen durchdringen sich, neben undurchsichtigen Namen (*Achilles, Helena*) sind zweistämmige Heroennamen vom Typus *Hera-klês* häufig, und Heroennamen können als Personennamen dienen (Bechtel 1917, 571—580). Das reflektiert die kultische Stellung der Heroen, die als erhöhte Tote verstanden werden.

5.2. Theophore Namen

Götternamen und Personennamen sind durch die (ebenfalls schon IE, aber nicht auf das IE beschränkte) Möglichkeit der theophoren Namensbildung (Sittig 1911) verbunden: als Vorderglied eines zweistämmigen oder als Grundlage eines einstämmigen Personennamens kann ein Göttername (Typen *Zênó-dotos; Apollônios*) oder eine Epiklese vorkommen (meist einstämmig, Typus *Apatoúrios,* seltener und nicht immer sicher zweistämmig, Typus *Iêtro-klês,* wo die Ableitung von *Apollôn Iêtrós* konkurrenziert wird von derjenigen von einem heroischen *Iêtrós*). Der Name weist auf eine erfolgte oder gewünschte Interaktion zwischen Mensch und Gott. Oft ist einer der beiden Stämme abgeleitet von der Wurzel **dô,* „geben" (*Zêno-dotos, -doros; Dôsi-theos*): das läßt sich gelegentlich als Hinweis auf einen von der Gottheit erfüllten Kinderwunsch verstehen, doch ist die Verbindung zu häufig, als daß sie allein damit erklärt werden kann. Auch der Wunsch, einen Menschen eng mit einer Gottheit zu verbinden, wie er deutlicher im Typus *Di-philos,* „dem Zeus lieb" zum Ausdruck kommt, muß in Rechnung gestellt werden.

In Rom fehlt der theophore Personenname wenigstens in republikanischer Zeit fast völlig. Unter den gebräuchlichen Praenomina ist nur *Marcus* Vielleicht theophor (< **Mavortkos,* Schulze 1933, 464) — was den Sprechern nicht mehr einsichtig ist: indigene Etymologie leitet den Namen von der Geburt im März (Martius mens) ab (Salomies 1987, 37 f.) —, bei den Cognomina findet sich republikanisch bloß *Saturninus.* Der traditionellen römischen Haltung den Göttern gegenüber widerspricht der direkte, nicht durch die Staatspriester vermittelte Kontakt mit der Gottheit, der sich im theophoren Namen ausdrückt. In der Kaiserzeit, wo das Cognomen funktionell an die Stelle des erstarrten Praenomen zur Bezeichnung der Individualität tritt, sind zahlreiche theophore Cognomina belegt, zumeist in der der religiösen Sprache zugehörigen Suffixierung *-alis/-aris,* wenn auch nie so viele wie in Griechenland und nicht in der senatorischen Oberschicht (Kajanto 1965, 55 f.). Im lateinisch sprechenden Imperium außerhalb der römischen Oberschicht dominiert der Wunsch nach dem direkten Kontakt mit der persönlichen Gottheit.

5.3. Göttername als Menschenname

Neben der Komposition und der Ableitung steht die weit seltenere Möglichkeit, einen Götternamen unverändert einem Menschen beizulegen, in Griechenland als Individualname, im kaiserzeitlichen Rom als Cognomen (Kajanto 1965, 57 f.). Gewöhnlich erscheinen die Namen der großen Götter nicht vor der

Kaiserzeit als Anthroponyme (für die griechische Welt Meyersahm 1891; Papazoglu 1979; für Rom Kajanto 1965, 57 f.): die Grenze zwischen Gott und Mensch bleibt gewahrt. Ausnahme ist der Name *Artemis,* der seit dem 4. Jahrhundert v. C. als Name freier Frauen ebenso wie Sklavinnen erscheint (Platons Sklavin Diogenes Laertios 3.42): der Schutz der Frauengöttin und besonders Geburtsgöttin Artemis wird für menschliche Homonyme besonders wirksam (Masson 1990, 543—545). Hingegen werden die Namen kleinerer Götter allgemein schon früh auch Menschen beigelegt; über die Intention sagen Fälle wie der Flötenspieler *Mídas* (Pind. Pyth. 12,5 a. 490 v. C.) oder ein *Sátyros* (3. Jh. v. C.) etwas aus: die Namen geben körperliche oder andere Charakteristiken im Vergleich mit einer niederen mythischen Figur wieder (der dicke und stupsnasige Sokrates wird mit einem Silen verglichen bei Plato, Symposion 215 AB). In Rom sind *Silvanus* und seit der frühen Kaiserzeit unter den griechischen Namen *Hermes* am häufigsten belegt (Solin 1982, 342. 1439), beides nicht Namen großer Reichsgötter, und oft wird in beiden Gesellschaften der Göttername Sklaven beigelegt. Dies kann eine behutsame Verwendung des Götternamens andeuten dergestalt, daß kein Name eines großen Olympiers einem freien Mann gegeben wurde: der semantische Verweis war mithin durchaus präsent, die Einschätzung, solche Metonymie sei erst in einer Spätzeit, in der die religiöse Bedeutung verfallen sei, möglich, trifft nur bedingt zu.

6. Götternamen und Epiklesen

6.1. Kategorien von Epiklesen

Epiklesen präzisieren die Erscheinungsform einer Gottheit. Sie tun dies nach verschiedener Seite hin.

(a) Lokale Epiklesen unterscheiden Gottheiten innerhalb des Systems einer Einzelpolis nach den lokalen Kultorten; dies ist eine Kategorie, die nicht appellativ im Kultanruf, sondern vor allem deskriptiv in der religiösen Gesetzgebung vorkommt. Appellativ verwendet sind Epiklesen, die eine für die Stadt und ihre Identität konstitutive Gottheit durch Nennung des Stadtnamens (*ArtemisEphesíê*), bei hellenisierenden Umbenennungen des indigenen Namens (*Athena Magarsia* in Antiocheia am Pyramos, das indigen Magarsa hieß, Strabon 14,676 C.) oder eine große, überlokale Gottheit durch die Bindung an ihr panhellenisches Heiligtum *(Apollon Pythios, Dêlios*) bestimmen; die Grenzen zwischen diesen beiden Gruppen sind sehr durchlässig. — Nicht von Toponymen, sondern von ortsbezeichnenden Appellativen abgeleitete Epiklesen umschreiben einen Herkunfts- und Herrschaftsbereich *(Mêtêr Oreiê* „die vom Berg“, *Zeus Agoraîos* „der vom Marktplatz“, *Isis Pelagía* „die vom Meer“).

(b) Funktionale Epiklesen bezeichnen einen näheren Funktionsbereich — nicht so sehr zum Ausdruck der Differenzierung wie zu demjenigen der Wirkungsmächtigkeit. Insofern die Bindung der *Isis Pelagía* an das Meer zugleich den Schutz bei der gefährlichen Meerfahrt impliziert, *Zeus Hypatos* „der in der Höhe“ gleichzeitig Herr über die Wetterzeichen ist, implizieren auch lokale Epiklesen Funktionen. Andere Epiklesen — weitaus der größte Teil — heben einen Teilbereich der Wirksamkeit hervor (*Apollon Iêtros,* „Arzt“, *Iuno Lucina* „die ans Licht bringt“ als Geburtsgöttin). Einige Epiklesen umreißen auch eine sehr generelle Wirkungsmacht: *Sotêr — Sôteíra* „Retter, Retterin“ ist häufig bei vielen griechischen Gottheiten, andere sind anderswo als Personifikationen verehrt, wie (*Athena*) *Nike.* Gelegentlich umfaßt die Epiklese mehr als ein oberflächliches Lesen impliziert: bei *Artemis Phosphóros* „die Licht bringende“ verweist Licht einerseits auf atmosphärische Lichtphänomene, die ihr zugeschrieben werden, zugleich in gängiger Metaphorik auf das „Licht“ der Rettung, schließlich auf Lichtrituale im Kult (Graf 1985, 228—236).

(c) Nahe den Funktionsepiklesen stehen solche, die eine irgendwie geartete Eigenschaft der Gottheit angeben. Es kann dies die überragende Bedeutung sein (*Iuno Regina* „die Königin“, *Iupiter Optimus Maximus* „der beste und größte“) oder ein anderer Charakterzug (*Zeus Meilichios* „der sanfte“). Nicht immer kann selbstverständlich auf Funktionen geschlossen werden — nichts an der Epiklese *Meilichios* läßt einen unterweltlichen, mit der Schlange assoziierten Zeus vermuten.

(d) Epiklesen können sich vom außerordentlichen Aussehen der Statue herleiten, so *Dionysos Melanaigis* („mit dem schwarzen Ziegenfell) oder *Demeter Melaina* („die schwarze D.“); gewöhnlich geben aitiologische Mythen eine Erklärung für Aussehen und Epiklese.

6.2. Götternamen und Epiklese

(a) Eine besondere Stellung nehmen Epiklesen ein, die auch unabhängige Theonyme sein können oder von ihnen abgeleitet sind; sie

zeigen die Identität zweier Gottheiten an bzw. das Agieren eines Gottes im Funktionsbereich eines anderen. Differenzierungen sind möglich. *Athena Areia* ist mit *Ares* verbunden als Kriegsgöttin; das ist problemlos, determiniert einen bei Athena auch sonst geläufigen kriegerischen Zug. *Zeus* oder *Iuppiter Ammon* bezeichnen den mit dem griechischen oder römischen Hauptgott gleichgesetzten ostafrikanischen *Hamon* der Oase Siwah, also das Resultat einer interpretatio — die eingeborenen Verehrer verwenden weiter den indigenen Namen. Demgegenüber meint *Artemis Diktynna* die Artemis, welche Nachfolgerin der kretischen Göttin *Diktynna* ist, als das Resultat einer historischen Überlagerung infolge einer Eroberung, zeigt *Zeus Asklepios* (spät belegt), daß Asklepios für seine Verehrer zu zeusartiger Machtfülle und Bedeutung aufgestiegen ist.

Eine römische Besonderheit ist die Determinierung eines oft auch appellativisch verständlichen Götternamens durch den Genitiv eines anderen Götternamens, *Lua Saturni, Hora Quirini,* aber auch adjektivisch als *Salus Semonia* oder *Heres Martea* (Liste bei Gellius 13,23, mehr Latte 1960, 55 f.): die Interpretation setzt hier am umgekehrten Hierarchieverhältnis an, versteht den Ausdruck als Möglichkeit, einen bestimmten Tätigkeitsbereich einer großen Gottheit durch eine kleinere „personifizierend" zu umreißen.

(b) Epiklesen können auch allein vorkommen. Oft ist dies als Breviloquenz erkennbar: der Kultname *Bakchios* kann allein *Dionysos Bakchios* meinen, *Pythios* nur *Apollon Pythios.* Doch sind komplexere Befunde möglich. Neben *Zeus Asklepios* steht zeitgleich *Asklepios:* es ist nicht zu entscheiden, ob die Verehrer zwei verschiedene Gottheiten differenzieren wollen. Ähnlich kommen immer wieder Epiklesen allein vor, die einem schlangengestaltigen Zeus gelten: möglicherweise unterscheidet sich ein solcher Zeus so sehr vom gängigen Bild, daß er sich leicht als besonderer Gott darstellt (Graf 1985, 38).

7. Das Nachleben der paganen Götternamen

Die griechisch-römischen Götternamen überleben die Christianisierung in drei nicht immer scharf trennbaren Traditionsbereichen.

(a) Die Bildungstradition, d. h. der lateinische, seit der Renaissance auch griechische Schulbetrieb erhielt die Namen der antiken Götter stets bekannt und ließ sei weiterwirken, in die Namengebung (*Diane de Poitiers* als Beispiel, wie der Name die antike Mythologie nach sich zog) oder selbst die religiöse Dichtung, wo *Iupiter* gelegentlich als poetisches Wort für den christlichen Gottvater verwendet wurde (Seznec 1940). Die Gegenwart antiker Götternamen in der modernen Werbesprache (Produkte- und Firmennamen) ist Ausläufer dieser Traditionslinie.

(b) In der Erzähl- und Glaubenswelt mediterraner, bes. griechischer Bauern (Lawson 1909; für einen Teil Stewart 1991) leben auch einzelne Gestalten (Demeter, Pan, *Neraides,* Charon) weiter, gelegentlich oberflächlich christianisiert. Nicht in jedem Fall ist dabei klar, ob direkte Tradition oder Übernahme aus der Bildungswelt vorliegt; frühere Forschung hat zu sehr nur an die Kraft der „Volksüberlieferung" geglaubt.

(c) Am wichtigsten wurden die Namen jener Götter, die als Gestirnsgötter direkt weiterwirkten oder zu Tagesgöttern der siebentägigen Woche wurden. Die in Alexandria im Hellenismus geschaffene Planetenwoche wurde in spätrepublikanischer Zeit in Rom rezipiert und latinisiert und prägte die Tagesnamen in allen europäischen Sprachen; das Vorbild der antiken Planetengötter hat die Namengebung seither entdeckter Himmelskörper determiniert, mit einem rasanten Aufschwung durch die unbemannte Raumfahrt, der teilweise zum Rückgriff auf das gesamte Arsenal der antiken Mythologie führte.

8. Literatur (in Auswahl)

Beard, M. (1990): Priesthood in the Roman republic. In: Beard, M., North, J. (Hrsg.): Pagan Priests. Religion and Power in the Ancient World. London, 19—48.

Bechtel, F. (1917): Die historischen Personennamen des Griechischen bis zur Kaiserzeit. Halle.

Brelich, A. (1949): Die geheime Schutzgottheit von Rom. Zürich.

Brixhe, C. (1979): Le nom de Cybèle. L'antiquité, avait-elle raison? In: Die Sprache 25, 40—45.

Brown, A. L. (1983): The Erinyes in the Oresteia. Real life, the supernatural, and the stage. In: Journal of Hellenic Studies 103, 13—34.

Burkert, W. (1975): Apellai und Apollon. In: Rheinisches Museum 118, 1—21.

Burkert, W. (1977): Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche (Die Religionen der Menschheit 15). Stuttgart.

Burkert, W. (1984): Die orientalisierende Epoche in der griechischen Religion und Literatur (Sitzungsberichte Heidelberg 1984/1). Heidelberg.

Burkert, W. (1985): Herodot über die Namen der Götter. Polytheismus als historisches Problem. In: Museum Helveticum 42, 121—132.

Calame, C. (1984): Noms grecs de jeunes filles. L'anthroponyme comme énoncé narratif. Dans: Cahiers romains d'études littéraires 4, 4—11 [dt. in: Zeitschrift für Semiotik 8 (1986), 55—62].

Cardauns, B. (1976). Hrsg.: M. Terentius Varro. Antiquitates Rerum Divinarum, Teil I: Text, Teil II: Kommentar (Akademie der Wissenschaften und der Literatur zu Mainz. Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse). Mainz/Wiesbaden.

Clader, L. L. (1976): Helen. The Evolution from Divine to Heroic in Greek Epic Tradition (Mnemosyne, Suppl. 42). Leiden.

Cristofani, M., Martelli, M. (1978): Fufluns pachies. Sugli aspetti del culto di Bacco in Etruria. In: Studi Etruschi 46, 119—133.

Deger-Jalkotzy, S. (1991): Die Erforschung des Zusammenbruchs der sogenannten mykenischen Kultur und der sogenannten dunklen Jahrhunderte. In: Latacz, J. (Hrsg.): Zweihundert Jahre Homer-Forschung (Colloquium Rauricum 2). Stuttgart/Leipzig, 127—154.

Dieterich, A. (1925): Mutter Erde. Ein Versuch über Volksreligion, 3. Aufl. hrsgg. von Eugen Fehrle. Leipzig/Berlin.

Duchemin, J. (1980). Hrsg.: Mythe et personnification (Actes du Colloque du Grand Palais (Paris), 7—8 mai 1977). Paris.

Dumézil, G. (1974): La religion romaine archaïque, suivi d'un appendice sur La religion des Etrusques. 2. Aufl. Paris.

Evans-Pritchard, E. E. (1965): Theories of Primitive Religion. Oxford.

Fayer, C. (1976): Il culto della Dea Roma. Origine e diffusione nell'impero. Pescara.

Feeney, D. C. (1991): The Gods in Epic. Poets and Critics of the Classical Tradition. Oxford.

Friedrich, J. (1954): Göttersprache und Menschensprache im hethitischen Schrifttum. In: Sprachgeschichte und Wortbedeutung. Festschrift Albert Debrunner. Bern, 135—139.

Georgiev, V. I. (1973): Die Herkunft der etruskischen mythologischen Namen. Beiträge zur Namenforschung 8, 139—148.

Gérard-Rousseau, M. (1968): Les mentions religieuses dans les tablettes mycéniennes (Incunabula Graeca 29). Rom.

Gladigow, B. (1981): Gottesnamen I. In: Reallexikon für Antike und Christentum Bd. 11, Sp. 1102—1238.

Graf, F. (1985): Nordionische Kulte. Religionsgeschichtliche und epigraphische Untersuchungen zu den Kulten von Chios, Erythrai, Klazomenai und Phokaia (Bibliotheca Helvetica Romana 21). Rom.

Graf, F. (1991): Prayer in magic and religious ritual. In: Faraone, C. A., Obbink, D. (Hrsg.): Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion. New York/Oxford, 188—213.

Hallager, E., Vlasakis, M., Hallager, B. P. (1992): New linear B tablets from Khania. In: Kadmos 31, 61—87.

Hatt, J. J. (1983): Apollon guérisseur en Gaule. Ses origines, son caractère, les divinités qui lui sont associées. Caractère d'Apollon gaulois d'après les principaux textes anciens. César, Lucain et les gloses de Berne. Dans: Revue Archéologique du Centre 22, 185—219.

Haussig, H. W. (1965). Hrsg.: Götter und Mythen im Vorderen Orient (Wörterbuch der Mythologie, 1. Abt., Band 1: Götter und Mythen im Alten Orient). Stuttgart.

Hemberg, B. (1955): Anax, Anassa und Anakes als Götternamen unter besonderer Berücksichtigung der attischen Kulte (Uppsala Universiteits Arsskrift 1955/10). Uppsala.

Henrichs, A. (1976): Despoina Kybele. Ein Beitrag zur religiösen Namenkunde. In: Harvard Studies in Classical Philology 80, 253—286.

Henrichs, A. (1991): Namenlosigkeit und Euphemismus. Zur Ambivalenz der chthonischen Mächte im attischen Drama. In: Hofmann, H., Harder, A. (Hrsg.): Fragmenta Dramatica. Beiträge zur Interpretation der griechischen Tragikerfragmente und ihrer Wirkungsgeschichte. Göttingen, 161—201.

Heubeck, A. (1986): Erinys in der archaischen Epik. In: Glotta 64, 143—165.

Heubeck, A. (1987): Noch einmal zum Namen des Apollon. In: Glotta 65, 179—182.

Hirzel, R. (1896): Die Homonymie der griechischen Götter nach der Lehre antiker Theologen (Sitzungsberichte der Sächsischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Klasse 2/3). Leipzig.

Hirzel, R. (1918): Der Name. Ein Beitrag zu seiner Geschichte im Altertum und besonders bei den Griechen. (Sitzungsberichte der Sächischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Klasse 36/2). Leipzig.

Horst, P. W. van der (1988): The unknown god (Acts 17:23). In: Horst, P. W. van der, Baarda, T., Mansfeld, J.: Knowledge of God in the Graeco-Roman World. Leiden, 19—42.

Janowitz, N. (1991): Theories of divine names in Origen and Pseudo-Dionysius. In: History of Religions 30, 359—372.

Kajanto, I. (1965): The Latin Cognomina (Commententationes humanarum litterarum 36/2). Helsinki.

Latte, K. (1960): Römische Religionsgeschichte (Handbuch der Altertumswissenschaft V/4). München.

Lawson, J. C. (1909): Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion. A Study in Survivals. Cambridge [repr. 1964 New York].

Long, C. R. (1987): The Twelve Gods of Greece and Rome (Etudes préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain 107). Leiden.

Masson, O. (1990): Onomastica Graeca Selecta, 2 Bde. Paris.

Mellor, R. (1975): Theà Rôme. The Worship of the Goddess Roma in the Greek World (Hypomnemata 42). Göttingen.

Meyersahm, H. (1891): Deorum nomina hominibus imposita Diss. Kiel.

Momigliano, A. (1982). Hrsg.: Aspetti di Hermann Usener Filologo della Religione (Biblioteca di Studi Antichi 39). Pisa.

Neumann, G. (1985): i-pe-me-de-ja, eine mykenische Göttin. In: Münchner Studien zur Sprachwissenschaft 46, 165—171.

Neumann, G. (1986): Wortbildung und Etymologie von Erinys. In: Die Sprache 32, 43—51.

Nilsson, M. P. (1967): Geschichte der griechischen Religion. Erster Band: Die Religion Griechenlands bis auf die griechische Weltherrschaft (Handbuch der Altertumswissenschaft V/2/1). 3. Aufl. München.

Norden, E. (1923): Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede. 4. Aufl. Leipzig/Berlin.

Olender, M. (1989): Les langues du paradis. Aryens et Sémites, un couple providentiel. Paris.

Palmer, L. R. (1981): Some new Minoan-Mycenaean gods (Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft, Vorträge und Kleinere Schriften 26). Innsbruck.

Papazoglu, F. (1979): Deorum nomina hominibus imposita. In: Recueil de travaux de la Faculté de Philosophie de Belgrade 14/1, 7—16.

Pease, A. S. (1955/1958): M. Tulli Ciceronis De Natura Deorum. Cambridge, Mass.

Peterson, E. (1926): Engel- und Dämonennamen. Nomina barbara. In: Rheinisches Museum 75, 393—421.

Pötscher, W. (1959): Das Person-Bereich-Denken in der frühgriechischen Periode. In: Wiener Studien 72, 5—25.

Pötscher, W. (1978): Person-Bereich-Denken und Personifikation. In: Literaturwissenschaftliches Jahrbuch, NF 19, 217—231.

Radke, G. (1979): Die Götter Altitaliens. 2. Aufl. [korr. Repr. der 1. Aufl. 1965]. Münster.

Salomies, O. (1987): Die römischen Vornamen. Studien zur römischen Namengebung (Commentationes humanarum litterarum 82). Helsinki.

Schilling, R. (1982): La religion romaine de Vénus depuis les origines jusqu'au temps d'Auguste. 2. Aufl. [korr. Repr. der 1. Aufl. 1954] Paris.

Schulze, W. (1933): Zur Geschichte lateinischer Eigennamen (Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften in Göttingen, Phil.-hist. Klasse 5/5). Berlin.

Schwabl, H. (1972): Zeus. Teil I: Epiklesen. In: Pauly-Wissowas Realencyclopädie, Bd. 10 A, Sp. 253—376.

Schwabl, H. (1978): Zeus. Teil II. In: Pauly-Wissowas Realencyclopädie, Supplement-Band 15, Sp. 999—1481.

Schwyzer, E. (1968): Griechische Grammatik auf der Grundlage von Karl Brugmanns Griechischer Grammatik, Bd. 1 (Handbuch der Altertumswissenschaft II/1/1). München.

Seznec, J. (1940): La survivance des dieux antiques (Studies of the Warburg Institute 11). London.

Shapiro, H. A. (1993): Personifications in Greek Art. The Representation of Abstract Concepts. Kilchberg/Zürich.

Simon, M: (1980): Anonymat et polyonymie divins dans l'antiquité tardive. In: Perennitas. Studi in onore di Angelo Brelich: Rom, 503—520.

Sittig, E. (1911): De Graecorum nominibus theophoris. Diss. Halle.

Solin, H. (1982): Die griechischen Personennamen in Rom. Ein Namenbuch. Berlin.

Stewart, C. (1991): Demons and the Devil. Moral Imagination in Modern Greek Culture. Princeton.

Usener, H. (1948): Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung. 3. Aufl. Frankfurt/Main [1. Aufl. 1896].

Versnel, H. S. (1981). Hrsg.: Faith, Hope and Worship. Aspects of Religious Mentality in the Ancient World (Studies in Greek and Roman Religion 2). Leiden, 1—64.

Watkins, C. (1970): Language of gods and language of men. Remarks on some Indo-European metalinguistic traditions. In: Puhvel, J. (Hrsg.): Myth and Law Among the Indo-Europeans. Berkeley/Los Angeles, 1—17.

West, M. L. (1978): Hesiod Works & Days. Oxford.

Wissowa, G. (1912): Religion und Kultus der Römer (Handbuch der Altertumswissenschaft V/4). 2. Aufl. München.

Wissowa, G. (1918): Interpretatio Romana. In: Archiv für Religionswissenschaft 19, 1—49.

Fritz Graf, Basel (Schweiz)